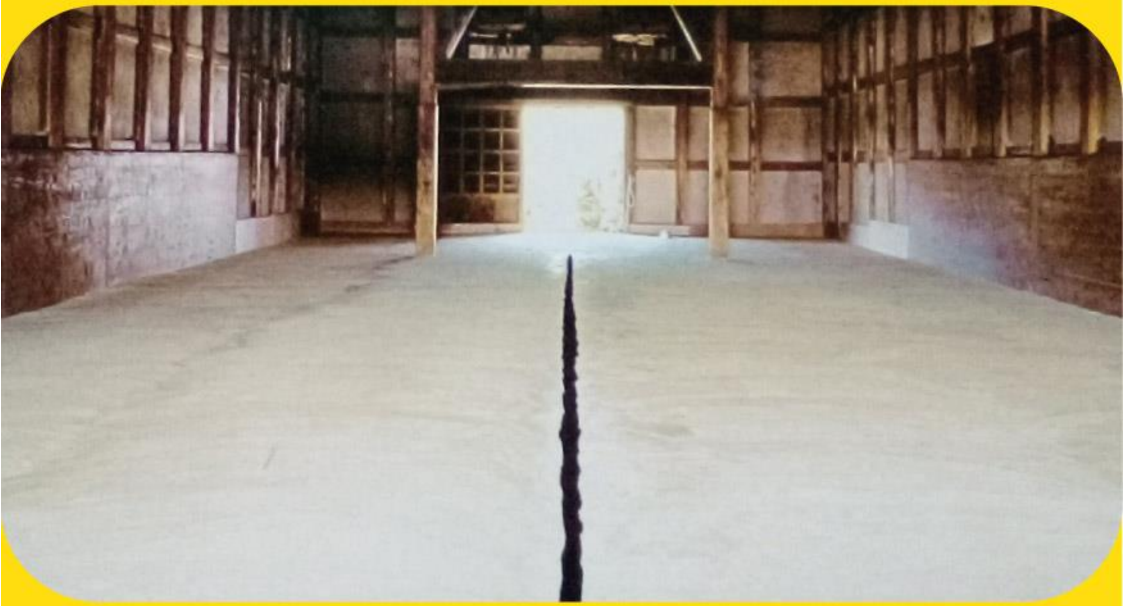
Organizadores

Oscar Federico Bauchwitz

Eduardo Pellejero

Gilvânio Moreira

O Habitar e o Inabitual



Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte.
UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA

O habitar e o inabitual/ Organizadores Oscar Federico Bauchwitz; Eduardo Pellejero; Gilvânio Moreira. –Natal: Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2021.
629p.: il. color.

ISBN 978-65-995185-1-5
VI Colóquio Internacional de Metafísica, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em 2021.

1. Filosofia. 2. Metafísica. 3. Pandemia Covid-19. I. Título II. Série.

RN/UF/BS-CCHLA CDU 1

Elaborado por Ana Luísa Lincka de Sousa - CRB-15/748

Sumário

Parte I Pensamento Antigo e Medieval

Parte II Pensamento Moderno e Contemporâneo

Parte V Arquitetura e Espaços

O habitar e o inabitual na oposição entre o páthos da distância ou nobreza e o éthos do ponto de vista da utilidade

Bruno Camilo de Oliveira[1]

1 Introdução

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre o habitual e o inabitual, a partir da apresentação da perspectiva nietzscheana acerca da oposição entre o *páthos* da distância ou nobreza e o *éthos* do ponto de vista da utilidade. A reflexão sobre a perspectiva nietzscheana está fundamentada na interpretação de trechos selecionados das seguintes obras: *A gaia ciência*; *Além do bem e do mal*; *Ecce homo*; *Genealogia da moral*; *Humano, demasiado humano*; e *O anticristo*.

A partir da seção 1, o texto é dividido em quatro seções principais. A seção 2 é dedicada a uma breve apresentação dos pressupostos e noções que embasam a narrativa nietzschiana acerca da gênese dos valores morais, sobretudo no que diz respeito ao modo como o "ressentimento" é capaz de criar e sustentar os valores. A seção 3 apresenta a perspectiva nietzschiana sobre o *páthos* da distância como assepsia e defesa do tipo nobre contra tudo o que é "baixo" e "decadente". A seção 4 analisa

[1] Universidade Federal Rural do Semiárido – UFERSA. E-mail: (bruno.camilo@ufersa.edu.br).

a forma como o *éthos* sob o ponto de vista da utilidade é, na realidade, uma invenção ardilosa e venenosa do *páthos* da conservação do indivíduo fraco. Por fim, na seção 5, busca-se refletir sobre o habitual e o inabitual segundo a distinção entre o tipo de *páthos* que caracteriza o sentimento nobre e o tipo de *páthos* que caracteriza o sentimento do humano ressentido.

2 Do ressentimento nascem os valores

A primeira vez que a palavra "ressentimento" aparece na obra nietzscheana como objeto de uma análise filosófica é a partir de 1887, na ocasião da publicação da *Genealogia da moral*. Em Nietzsche, a palavra é utilizada para se referir a uma reação ligada ao ódio, à vingança e à fraqueza – uma reação que nasce a partir de uma relação de alteridade entre indivíduos ou grupos pertencentes a castas diferentes. Para entender, na perspectiva nietzscheana, o modo como o "ressentimento" é capaz de gerar e sustentar os valores e, consequentemente, como o *páthos* da distância é considerado uma espécie de assepsia contra a moral do ressentimento, é preciso, antes, entender a narrativa nietzscheana em torno da disputa política entre duas castas: a dos senhores e a dos escravos.

Segundo Nietzsche (2007, p. 20-21), a origem do valor "bom" não provém da ação daqueles que praticaram o "bem" aos outros, em um sentido altruísta e não-egoísta, mas do reconhecimento daqueles que foram considerados "bons" por si mesmos naquilo que se dispuseram a fazer. Foram os "bons", diz Nietzsche, os senhores – fortes, competentes, nobres, poderosos, guerreiros – reconhecidos como superiores em posição e pensamento, que por competência própria sentiram e estabeleceram os seus atos como "bons", em oposição a incompetência dos "ruins" – fracos, incompetentes, plebeus, simples, sacerdotes –, isto

é, aqueles que não eram competentes em fazer aquilo que o “bom” fazia. Os “bons”, eles próprios, cunharam para si o significado das palavras, inclusive o direito de criar nomes e valores obtendo, em seguida, o reconhecimento dos “ruins”. Dessa forma, é inadequado, segundo Nietzsche, considerar que a origem dos valores morais ocorre a partir de uma ação altruísta ou útil não-egoísta, mas de um “*páthos* da nobreza e da distância [...] o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (Nietzsche, 2007, p. 19).

Tamanho é o poder que detém aqueles que são reconhecidos como “bons” – os competentes –, que são capazes de cunhar nomes, criar palavras inexistentes no vocabulário, de serem senhores da linguagem e afirmar: “isto chama-se isto!”, “aquilo é aquilo!”. A própria origem da linguagem, segundo Nietzsche (2007), seria uma expressão de poder dos senhores que, como obtém o reconhecimento de todos, são capazes de marcar cada coisa com um som, como se assim pudessem se apropriar das coisas.

Mas, para além da constatação do direito dos fortes ou senhores de atribuir nomes às coisas, Nietzsche constata que a perspectiva moral dos fracos ou escravos se mostra como a-histórica e fajuta, uma vez que, diferentemente da moral nobre, nasce a partir de uma reação negadora de si mesmo e da vida.

> Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre... (Nietzsche, 2007, p. 29).

Segundo Nietzsche, o modo de valoração do fraco nasce de um ódio e de um ressentimento que ele sente pelo

forte, o que ressalta o caráter reativo da atitude do fraco. A impotência do “ruim”, perante a vitalidade física do “bom”, faz emergir no incompetente um ressentimento criador de valores. Pois, como o fraco não possui a competência e a vitalidade física para fazer algo, que o nobre possui, não é “bom” segundo a perspectiva moral da competência, mas “ruim” naquilo que o nobre é competente ou bom em fazer. Mas, o fraco tem o desejo de ser reconhecido como “bom”, embora não mereça. Assim, o fraco se ressente e alimenta um ódio contra o “bom”. Desprovido de vitalidade física e de competência, a única via encontrada pelo fraco para obter o reconhecimento como “bom” é realizando uma revolução espiritual ou “radical tresvalorização dos valores”, isto é, uma revolta escrava na moral ou na linguagem (Nietzsche, 2007, p. 26). Tal revolta se consolida a partir de uma bem sucedida inversão dos valores com a ajuda do cristianismo.

Entretanto, é importante notar que o fraco não tem mérito para ser considerado “bom”, ele apenas passou a ser considerado “bom” mediante uma farsa, na medida em que os valores foram invertidos. Foram os fracos que

> [...] com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!... (Nietzsche, 2007, p. 26).

Para Nietzsche os fracos são os mais terríveis inimigos porque são os mais impotentes. Como são

impotentes, ou seja, não possuem a vitalidade física necessária para serem “bons”, apenas resta-lhes serem mais ardilosos e inteligentes, espirituais e venenosos, como se dissessem:

> “Nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante”; mas esta seca constatação, esta prudência primaríssima, que até os insetos possuem (os quais se fazem de mortos para não agir “demais”, em caso de grande perigo), graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos – isto é, seu ser, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito (Nietzsche, 2007, p. 37).

Por isso, diz Nietzsche, é do “caldeirão” do ressentimento e do ódio que nascem os valores escravos (Nietzsche, 2007, p. 32). O ressentimento é um sintoma típico do escravo, que surge a partir de uma reação à vitalidade física e à competência do outro, capaz de gerar e sustentar novos valores. É nesse sentido que Nietzsche irá dizer que “o ódio toma proporções monstruosos e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (Nietzsche, 2007, p. 25). A inversão ou “tresvaloração” dos valores é, pois, um ato da mais espiritual vingança, na medida em que o reconhecimento do fraco como “bom” surge de uma mentira.

É importante notar que essa inversão dos valores, própria do ressentimento, é, na realidade, um dirigir-se para fora, em vez de um voltar-se para si, na medida em que “a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (Nietzsche, 2007, p. 29). Nesse sentido, o ressentimento nada mais é do que um instinto ou

sentimento que surge a partir de uma reação a estímulos externos.

Por outro lado, no que diz respeito ao modo de valoração nobre, os valores surgem de uma ação ativa, espontânea e independente do outro. Pois, o nobre

> [...] age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (Nietzsche, 2007, p. 29).

Assim, de maneira diferente, o modo de valoração do tipo nobre é espontâneo e, de certa forma, independente do que é externo, na medida em que não possui dependência com a alteridade de outro indivíduo. Por isso, Nietzsche diz que enquanto que a moral do fraco diz um *não* a tudo o que é seu, a moral do tipo nobre diz um *sim* ao o que lhe é próprio. Quer dizer, o nobre concebe a noção de “bom” a partir de si mesmo e, a partir dessa noção, constrói para si uma representação de “ruim”. Este “ruim” de origem nobre é, portanto, uma criação espontânea e independente, decorrente de uma relação de competência – os nobres são “bons”, naquilo que os fracos são “ruins”. Por outro lado, o modo de valoração do escravo concebe o “bom” a partir do seu oposto, de maneira posterior, como reação ao nobre. Além disso, o “mau” na perspectiva do escravo ganha um sentido pejorativo, decorrente do ódio e do ressentimento, como alguém que merece ser castigado e punido.

A mentira inventada pela astúcia dos fracos é a inversão dos valores que com o advento do cristianismo acaba se consolidando ao ponto de contaminar, inclusive, o modo de valoração dos nobres. A inversão dos valores possibilitou aos fracos e oprimidos enganar-se a si mesmos com “a sublime falácia de interpretar a fraqueza como

liberdade, e o seu ser-assim como *mérito*" (Nietzsche, 2007, p. 37, grifo do autor). É nesse sentido que o ressentimento e o ódio se tornam, na perspectiva nietzscheana, os inimigos da vida humana e uma forma de "decadência" (Nietzsche, 2006, p. 11). Com a invenção de uma outra realidade em que o fraco se torna bom exatamente por ser fraco, há, consequentemente, para Nietzsche, uma negação da vida ou niilismo.

3 O páthos da distância ou nobreza

O significado em torno da expressão "*páthos* da distância" é trabalhado por Nietzsche a partir da publicação de *Além do bem e do mal*, em 1886. A palavra *páthos* vem do verbo grego *páskho*, que por sua vez significa "ser afetado de tal ou qual maneira, experimentar tal ou qual emoção ou sentimento, sofrer alguma ação externa, padecer (em oposição a agir)" (Chauí, 1994, p. 356). Aristóteles reforça que o *páthos* possui uma causa externa, que não vem do próprio ser, mas de um estimulo de fora (Aristóteles, 1984). Pode-se dizer, então, que *páthos* significa "paixão" ou "sentimento" ou "forte emoção" causada por uma impressão externa. É nesse sentido que se pode afirmar que o "apetite e o desejo são paixões, isto é, *páthos*, passividade, submissão aos objetos exteriores" (Chauí, 1994, p. 313).

Em Nietzsche (2007, p. 19), a expressão "*páthos* da distância" refere-se a uma paixão ou afeto típico do "nobre" que o estimula a tomar certa distância em relação ao que lhe é oposto – um afeto de distância ou um sentimento de distância do nobre a tudo aquilo que vem de uma estirpe baixa. Trata-se, portanto, de um sentimento nobre que visa a distinção hierárquica, sustentado pela necessidade de separação e distanciamento mediante o reconhecimento de uma diferença. Foi exatamente a partir do *páthos* da

distância – o sentimento de “uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’” – que os “nobres” tomaram para si o direito de dar nomes, criar valores, de estabelecer a origem da oposição entre “bom” e “ruim” sem se importar com a “utilidade” (Nietzsche, 2007, p. 19). Assim, o “*páthos* da distância” é um afeto experienciado de maneira individual pelo nobre. Conforme aponta Bilate (2013, p. 202), esse afeto “se manifesta como desejo pelo estabelecimento de uma hierarquia entre corpos, pela via de uma organização social”. Significa dizer que a sociedade aristocrática se organiza de modo hierárquico na medida em que separa os fortes dos fracos. A própria origem da sociedade forte é decorrente desse *páthos* ou afeto hierárquico da distância em relação ao fraco. Nietzsche, por sua vez, explica as implicações hierárquicas do *páthos* da distância ou da nobreza da seguinte forma:

> Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita de escravidão em algum sentido (Nietzsche, 2003, p. 169).

Segundo Nietzsche, os fortes necessitam dos fracos para que possam se posicionar de maneira hierárquica em relação ao seu oposto. O *páthos* da distância nasce da diferença entre as castas, ou seja, do olhar superior da casta dominante sobre a casta dos dominados – do caráter dominador e da aceitação da submissão. Nietzsche argumenta que o *páthos* da distância é necessário para haver alteridade, na medida em que o nobre necessita de um outro, o fraco, para ser seu subordinado. É interessante notar que, segundo Nietzsche, sem esse *páthos* da distância não nasceria outro tipo de *páthos*, “o desejo de sempre aumentar a distância” em uma contínua “auto-

superação do homem”, em um sentido “supra-moral” (Nietzsche, 2003, p. 169). Nesse sentido, o *páthos* da distância tem como função possibilitar o surgimento no futuro de um tipo de indivíduo que esteja além da moral e construa uma espécie de sociedade superior.

Entretanto, observa Nietzsche, “hoje ninguém mais tem coragem para direitos especiais, para direitos de senhor, para um *páthos* da distância... Nossa política está doente dessa falta de coragem!” (Nietzsche, 2006, p. 21). Quer dizer, se o *páthos* da distância é uma condição para a elevação da cultura e dos seres humanos, então a ausência desse *páthos* contribui para a consolidação do caráter doentio e decadente da cultura e dos seres que a constitui. É por esse motivo que o *páthos* da distância é considerado na perspectiva nietzscheana uma tática política necessária, tendo em vista a consolidação da hierarquia e do poder do mais forte. Em outras palavras, o *páthos* ou desejo de distância é para Nietzsche uma espécie de assepsia do forte, um distanciamento necessário que permite garantir a existência no futuro dos tipos “fortes” de ser humano.

> Se é normal a condição doentia do homem – e não há como contestar essa normalidade –, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acasos felizes* do homem, tanto mais deveriam ser os bem logrados protegidos do ar ruim, do ar de doentes. Isto é feito?... Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos. Isto é sabido?... (Nietzsche, 2007, p. 111, grifo do autor).

É exatamente o *páthos* da distância, o temor pelo fraco, que sustenta o tipo forte. É esse *páthos* que coage os fortes a serem o que são, isto é, fortes e temíveis. Mas, não se trata apenas de temor ou sentimento de distância ao que é baixo, mas também nojo a aquilo que é desprezível no humano do tipo ressentido, a saber: a monstruosa vontade

do nada, o niilismo e o ideal ascético. Se a humanidade e a cultura se encontram decadentes e doentes, então para preservar o tipo nobre é necessário separá-lo dos doentes.

> Os *doentios* são o grande perigo do homem: não os maus, não os "animais de rapina". Aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados – são eles, são os *mais fracos*, os que mais corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós (Nietzsche, 2007, p. 111-112, grifo do autor).

Dessa forma, a distância dos fracos é necessária para que o modo de valoração do tipo escravo não acabe contaminando ou envenenando o modo de valoração do tipo nobre. O nobre deve possuir a perspicácia de evitar a contaminação, de manter-se longe do ressentimento, e de tomar apenas a si mesmo como única referência. É preciso evitar que os doentes contaminem aqueles que não são doentes. Por isso é possível dizer que para Nietzsche o *páthos* da distância é na realidade uma forma de assepsia contra a moral do ressentimento.

É importante ressaltar que muito mais do que uma medida política de assepsia, o *páthos* da distância ou da nobreza é decorrente de uma autoafirmação e do reconhecimento do poder de si mesmo, consequentemente da autonegação e da decadência do outro. Cansado da atitude negadora do outro, o nobre considera a emergência para se isolar, em nome da assepsia e da saúde. É nesse sentido que Nietzsche refere-se ao forte como "nobre", na medida em que a nobreza está em se isolar do que é baixo, de modo a se preservar. Tal nobreza vem da consciência de si, da própria força e competência, por oposição aos outros.

O nobre se separa do fraco e se isola dele porque ele o despreza. Assim, o isolamento ou a solidão para Nietzsche possui um sentido positivo, "pois a solidão é conosco uma virtude, enquanto sublime pendor e ímpeto

para o asseio, que percebe como no contato entre as pessoas – ‘em sociedade’ – as coisas se dão inevitavelmente sujas” (Nietzsche, 2003, p. 191). Significa dizer que, para Nietzsche, ao se distanciar dos fracos, o forte procura pelos seus semelhantes e, quando não os encontra, se isola, de modo que a solidão possa ser purificadora para o forte.

> [...] preciso da solidão, isto é, da recuperação, do retorno a mim mesmo, do sopro de um ar lúdico leve e livre... Que Zaratustra inteiro seja um ditirambo da solidão ou, se me entendi, da limpeza... Felizmente não em pura loucura. – Quem tem olhos para cores vai chamá-lo de diamante. – O desgosto do homem, da “ralé” sempre foi o meu maior perigo... (Nietzsche, 1992, p. 18-19, tradução nossa).

Não é por acaso que Nietzsche considera ser o seu *Zaratustra* uma ode a solidão como garantia de assepsia e defesa. O nobre se vê obrigado a conviver com a moral do ressentimento. E uma perspectiva moral, como a moral do ressentimento, que se pretende ser universal acaba por enfraquecer e contaminar perspectivas diferentes, como a do nobre. Assim, o nobre se isola como uma medida de segurança. Quando o isolamento não é possível ou não ocorre de maneira satisfatória, a moral do ressentimento consegue envenenar os nobres com o auxílio do ideal ascético. A estratégia de dominação da casta sacerdotal, por exemplo, é enfraquecer e contaminar a perspectiva moral do nobre mediante o controle da cultura e dos valores, com a difusão do cristianismo. O isolamento, por tudo isso, ganha o significado de assepsia.

4 O éthos do ponto de vista da utilidade

Também do ponto de vista do fraco existe um *páthos* ou afeto, embora de um tipo diferente do ponto de vista do

nobre. Pois, no fraco, não se trata de um *páthos* da distância contra o que lhe é externo, mas de um *páthos* da conservação do próprio fraco. Segundo Nietzsche, o *éthos* ou caráter é um veneno, também uma mentira, criado pelo *páthos* da conservação com a finalidade de consolidar na cultura um conjunto específico de atributos morais e, assim, contaminar a perspectiva moral do nobre e impedir o seu surgimento. É nesse sentido que Nietzsche (2007, p. 19) utiliza a metáfora da "utilidade" – a invenção do *éthos* ou caráter tona-se uma arma útil para a conservação do grupo impotente e vingativo.

"Caráter", em grego, se diz *éthos* ou *êthos*. Em grego, quando escrito com um "e" longo (*éthos*), a palavra alude a costumes, normas de comportamento e conduta, a um fora de si. Quando a palavra é escrita com um "e" breve (*êthos*), alude a um para dentro de si, a um temperamento, equilíbrio entre o vício (o excesso) e a escassez, sendo a virtude exatamente essa medida entre esses dois extremos. Segundo Aristóteles (1984), o *êthos* deve ser um hábito adquirido ou uma disposição permanente, um estado ou qualidade da alma (*héxis*), sendo a tarefa da ética orientar para a aquisição desse hábito. Que hábito é esse? O exercício da "vontade" sob a orientação da "razão" para "deliberar" (*boúleusis*) e "escolher" (*proaíresis*) ações que permitam satisfazer o apetite e o desejo sem cair no excesso ou na escassez (Chauí, 1994, p. 313).

Já o caráter (*éthos*) supõe um tipo de hábito diferente. Na perspectiva nietzscheana, o *éthos* estabelece o hábito, na medida em que o indivíduo segue passivamente o que determina a cultura, ao adotar de maneira habitual os costumes e valores que vêm do externo, de fora de si. O *éthos* é uma ardilosa mentira venenosa, diz Nietzsche, uma ficção ou farsa inventada pelos indivíduos da moral do ressentimento para contaminar a moral do tipo nobre e, assim, para que o fraco possa conservar-se. É nesse

sentido que o *éthos*, sob o ponto de vista da utilidade na perspectiva do fraco, tem a função de amansar as potências do nobre, de modo que, contaminado pela ética do fraco, o nobre possa sentir vergonha e desprezo de ser o que ele é. A metáfora nietzscheana da “utilidade” (Nietzsche, 2007, p. 19) serve, portanto, para se referir à forma como o *éthos* é capaz de conservar o tipo de vida do fraco. Tamanha é a influência desse *éthos* que a própria cultura se contamina e valoriza a ação útil não-egoísta, incentivada pela moral do ressentimento, sobretudo pelo cristianismo. Do ponto de vista da “utilidade”, isto é, da moral do ressentimento, a competência e a vitalidade física do nobre podem ser contaminadas pela presença de um *éthos* que valorize a ideia do altruísmo. Mas, tudo não passa de uma mentira, diz Nietzsche. Pois, não existe *éthos* algum, mas apenas *páthos* em sua forma de vontade de conservação.

A própria ciência, a filosofia e outras áreas, assim como as instituições em geral, não estão isentas da influência desse *éthos* útil ao tipo ressentido de indivíduo. Nietzsche não se furta de encontrar exemplos de defesas explícitas do *éthos* e do altruísmo, como no caso de alguns psicólogos ingleses do século XIX, que defenderam que a origem do conceito e juízo “bom” vem exatamente de uma ação útil no passado, não-egoísta, cuja causa foi esquecida (Nietzsche, 2007). Entretanto, tal perspectiva dos psicólogos ingleses é, segundo Nietzsche, a-histórica e tosca, na medida em que desconsidera o significado oculto do *éthos*.

> “Originalmente” – assim eles [os psicólogos ingleses] decretam – “as ações não-egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis. Mais tarde foi esquecida essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom” (Nietzsche, 2007, p. 18).

Segundo a tese dos psicólogos ingleses, a causa da "utilidade" foi esquecida, de modo que com o passar do tempo simplesmente se convencionou a considerar uma ação "boa" a ação não egoísta, útil e altruísta. Porém, conforme a genealogia da moral nietzscheana, não foi a partir de uma ação útil, esquecida e não-egoísta que surgiu o juízo e conceito de "bom", mas de uma relação de competência entre duas castas. Nietzsche argumenta que a narrativa dos psicólogos ingleses acerca da gênese do valor "bom" contém todos os traços da perspectiva moral do ressentimento, porque nesse tipo de narrativa tem-se a "utilidade" em sua forma de altruísmo, o "esquecimento" em forma de narrativa a-histórica, o "hábito" em forma de instinto de rebanho e, finalmente, o "erro" enquanto estímulo ao niilismo ou negação da vida (Nietzsche, 2007, p. 18). A tese em torno da "utilidade" estabelece a origem do conceito "bom" em um lugar errado, na medida em que o conceito "bom" não provém daqueles que praticaram o "bem", mas dos "bons" mesmos, isto é, dos nobres, fortes, senhores, competentes "que estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, e vulgar e plebeu" (Nietzsche, 2007, p. 19). Somente após a consolidação de um *éthos* de raízes ascéticas e do declínio dos juízos de valor aristocráticos é que a oposição "egoísta" e "não egoísta" se consolidou cada vez mais à consciência humana, até o ponto em que o "instinto de rebanho" se torne regra "de maneira tal que a valoração moral fique presa e imobilizada nessa oposição" (Nietzsche, 2007, p. 19).

É por tudo isso que, para Nietzsche, a virtude (*éthos*), no sentido do *páthos* da conservação, não é uma inclinação natural, mas um "hábito [...], um alicerce de uma estimativa de valor" da qual os seres humanos têm-se orgulhado até agora como uma espécie de prerrogativa do homem em geral (Nietzsche, 2007, p. 18). Significa dizer

que a virtude é um hábito no sentido de costume cultural, cuja causa foi esquecida ou é desconhecida. É com base nesse tipo de "virtude" que o discurso dos psicólogos ingleses do século XIX é proferido. Mas, Nietzsche alerta: "quanto a esses historiadores da moral (em especial, os ingleses), há pouco o que dizer: eles próprios, de hábito, estão ainda, sem suspeitar de nada, sob o comando de uma determinada moral e, sem o saber, lhe servem de escudeiros e de séquito" (Nietzsche, 1999a, p. 198). Em outras palavras, de acordo com o hábito, os indivíduos apegados à moral do ressentimento "esqueceram o fim originário das assim chamadas ações justas, equitativas, e, em especial, porque através de milênios as crianças foram ensinadas a admirar e imitar tais ações, pouco a pouco surgiu a aparência de que uma ação justa é uma ação não-egoísta" (Nietzsche, 1999b, p. 78).

O *éthos* enquanto conservação de um determinado *páthos*, além da "utilidade" foi também capaz de criar a "compaixão" como veneno. A compaixão possui valor de virtude para a moral do ressentimento para que, tomados pela compaixão, o "bom" do tipo nobre possa morder a isca e mais facilmente abdicar de ser o que é. Entretanto, para Nietzsche, a compaixão em si não tem virtude alguma, pois trata-se de um vício habitual ou de um veneno. A função da compaixão é contaminar a forma nobre de agir, de modo que os sentimentos compassivos enfraqueçam os fortes.

> A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se. A perda de força que o padecimento mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer. O próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer (Nietzsche, 2006, p. 4).

Além de ser uma estratégia de enfraquecimento do tipo forte de vida, a compaixão é também, segundo

Nietzsche, uma ardilosa estratégia de conservação, na medida em que conserva o modo de vida fraco. Além disso, a compaixão é útil ao fraco na medida em que impede o surgimento do tipo nobre de vida. Ao conservar a grande massa de fracassados, a compaixão não permite haver as condições necessárias para o surgimento do tipo nobre e de sua forma de valorar. Isso resulta no agravamento da decadência que, segundo Nietzsche, assolava a cultura em geral da Europa do século XIX. Tal é o sucesso da transmissão da estratégia dos fracos, que o instinto de preservação do tipo nobre se contaminou, não sendo mais capaz de exercer sua vitalidade física com boa consciência. Assim, ao serem consideradas as condições da cultura europeia à época de Nietzsche, a conclusão é a de que os nobres manifestam uma espécie de má consciência em relação a sua própria condição devido à forte influência de um *éthos* capaz de engendrar na cultura valores ascéticos como a compaixão. Com a cultura contaminada pelo *éthos* e divulgando valores como a compaixão, agora certo niilismo também poderia ser encontrado no forte.

Portanto, na genealogia da moral não existe *éthos*, somente *páthos*, sendo o *éthos*, afirmado pelo ascetismo, apenas uma estratégia, uma invenção ardilosa e mentirosa para a conservação na existência de uma forma de vida precária. É esse *éthos* que forja e fixa valores ascéticos que traçam a hierarquia do habitual, ao inverter os valores do ponto de vista da utilidade do humano ressentido. A perspectiva moral dos fracos, anunciada em alto grau pelo cristianismo, considera-se como um próprio *éthos*, firme e verdadeiro. Contudo, tal consideração não passa de um determinado *páthos*, cuja finalidade é manter a existência do tipo fraco. Não existe, segundo Nietzsche, nenhuma possibilidade de encontrar uma estrutura firme ou metafísica que possa ser chamada de *éthos*. Aliás, em Nietzsche, nada é distinto de *páthos*. Assim, nenhum tipo de estrutura

teórica, inclusive o pensamento, pode ser classificada como *éthos*. Tudo é *páthos* ou relação de afetos, e todo e qualquer *éthos* é uma ficção construída por um determinado *páthos*, tendo em vista a sua autoconservação.

5 Considerações finais: o habitual e o inabitual em Nietzsche

Com base na exposição da perspectiva nietzschiana, é possível refletir sobre o habitual e o inabitual: o "hábito", do ponto de vista da utilidade, enquanto impulso reativo que caracteriza as aceitações passivas da cultura e do modo de valoração da moral do humano ressentido; e o "inabitual", enquanto afeto de desprezo e negação da cultura, que caracteriza o distanciamento a tudo o que é habitual e decadente, mediante a ação ativa causada pelo *páthos* da distância do tipo nobre.

Segundo Nietzsche, é na inércia do "hábito" que a gênese dos valores morais pôde cair no esquecimento como algo a-histórico, "puramente passivo, automático, reflexo, molecular e fundamentalmente estúpido" (Nietzsche, 2007, p. 17). É inabitual, portanto, encontrar esse sentimento ou paixão em relação ao que é baixo, decadente, doentio, ao que vem de fora ou ao que habita fora do nobre. É importante notar que ao se colocar como indiferente e averso ao que é habitual o nobre toma o que lhe é diferente apenas como o seu oposto, não como o seu rival.

Afirmar a vida é, para Nietzsche, rejeitar o hábito, já que é hábito comum da cultura e da sociedade em geral negar a vida em nome de uma perspectiva metafísica e a-histórica fundamentada na moral do ressentimento. A significação oculta que está atrás de qualquer valor em si é habitual até mesmo entre os filósofos, que não estão livres

de cair no hábito do niilismo, uma vez que, segundo Nietzsche, “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (Nietzsche, 2003, p. 11). Para Nietzsche, o diagnóstico não podia ser pior: a sociedade permanece no hábito da decadência generalizada, do adoecimento e enfraquecimeto, da negação e impedimento da ação nobre e afirmadora. Essa decadência é em grande parte financiada pelos sacerdotes, pelo cristianismo e por todas as demais formas de ideal ascético.

Levando em consideração a necessidade de um tipo humano capaz de afirmar a vida, para Nietzsche não existe *éthos*, somente *páthos*. O *páthos* é o único meio capaz de afetar o indivíduo e de estabelecer uma relação entre o indivíduo e o que lhe é externo. O *éthos* é apenas um meio covarde e limitado, uma mentira forjada pelo *páthos* dos fracos para negar a vida e contaminar a ação do nobre. O *éthos* é um tipo de *páthos* na medida em que é um querer ou vontade, de uma forma de vida decadente, em conservar-se, ao estabelecer uma moral fundamentada em um ideal ascético, o que para Nietzsche significa uma vontade do nada.

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade! (Nietzsche, 2007, p. 149).

O asceticismo em alto grau é o resultado de um determinado *páthos* – vontade, querer – que não pode ser interpretado de outra forma se não como doença e decadência. Em Nietzsche o *éthos* é uma ficção do ressentimento, que infelizmente se tornou hábito, como uma insistência pelo nada e pelo decadente. O *éthos* surge como uma reação a um determinado *páthos* que é inabitual.

Referências

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. *In*: PESSANHA, J. A. M. (ed.). *Aristóteles*: Metafísica (livro I e livro II); Ética a Nicômaco; Poética. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 44-236. (Os pensadores, 2).

BILATE, D. Para além do ressentimento e do *pathos* da distância: a indiferença como amor *fati*. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 196-210, jul./dez. 2013. Disponível em: https://periodicos.pucpr.br/index.php/estudosNietzsche/article/view/22644. Acesso em: 10 ago. 2021.

CHAUÍ, M. S. *Introdução à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Aristóteles, Volume 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

NIETZSCHE, F. W. A gaia ciência (1881-1882). *In*: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche*: obras incompletas. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 171-207. (Os pensadores; 32).

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. 2. ed. 10. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, F. W. *Ecce homo*: how one becomes what one is. London: Penguin Books, 1992. (Penguin classics). Disponível em: https://archive.org/details/eccehomohowonebe00niet. Acesso em: 10 ago. 2021.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral*: uma polêmica. 10. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. W. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. Primeiro volume (1878). *In*: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche*: obras incompletas. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 61-99. (Os pensadores; 32).

NIETZSCHE, F. W. *O anticristo*. Lisboa: Edições 70, 2006. (Textos filosóficos).